

Вікторія ЛЮБАЩЕНКО

“ПАРЕНЕСИС” СВЯТОГО ЄФРЕМА СИРИНА СЕРЕД ЦЕРКОВНО-РУКОПИСНИХ ПАМ’ЯТОК КНЯЖОЇ ВОЛИНИ

Корпус церковно-писемних пам’яток Галицько-Волинської Русі XII–XIV ст. чи не найменше досліджений у палеославістиці. Деякі рукописи викликають сталий науковий інтерес, насамперед ті, локалізація яких загальноновизнана. Більшість кодексів, що дійшли до нас у неповному обсязі, або ж зберігаються у європейських книгозбірнях, або родовід яких усе ще дискутується, залишаються поза увагою. Немає також узагальненого опису цього рукописного надбання, з урахуванням зібраного на початок XXI ст. історичного, палеографічного, лексичного, мистецького матеріалу¹. Однак і ті пам’ятки, яким “пощастило більше”, вивчають, переважно, філологи чи історики мистецтва. Історичні та культурні фактори, що спричинились до появи тієї чи іншої книги у певному регіоні, її зміст і вплив на ці процеси, можливо навіть особливе концептуальне і контекстуальне значення усе ще потребують докладнішого аналізу.

Це стосується й нібито краще дослідженого кодексу – “Паренесису” Єфрема Сирина, переписаного у другій половині XIII ст. на Волині. Його походження доводять насамперед лексичні прикмети, тому кодекс певною мірою сприймається визначальним для вивчення галицько-волинської рукописної спадщини, а, отже, особливо цікавий для мовознавців. Водночас він не менш важливий і при розгляді культурно-церковного життя княжої Волині.

Однак спершу познайомимося з рукописом. Йдеться про збірник морально-повчальних слів сирійського богослова, письменника і поета, отця Церкви святого Єфрема (власне Мар Афрем; близько 306, Нисибія, нині Нусайбін, – 373, Едесса, сучасна Шанлиурфа, Туреччина). Рукопис, відомий у новітній історіографії за назвою останнього зібрання як Погодінський список², має 329 аркушів, переписаний уставом у два стовпці на пергамені церковнослов’янською мовою давньоруської редакції з середньоболгарського протографу³. На думку Ізмаїла Срезневського, яку

¹ Перелік пам’яток, що можуть увійти до цього опису, див.: Любащенко В. Церковні рукописи Галицько-Волинської Русі XII–XIV століть: спроба узагальнення // Княжа доба: історія і культура. – Львів, 2011. – Вип. 4. – С. 65–99; Львів, 2012. – Вип. 5. – С. 73–116.

² Санкт-Петербург, Российская национальная библиотека (далі – РНБ). – Погод. 71а.

³ Публікація пам’ятки: Соболевский А. И. Очерки из истории русского языка. – Киев, 1884. – С. 50–58, 240–241 (уривки); Paraenesis. Die altbulgarische

поділяє більшість дослідників, список випадає датувати 1270–1288 рр.⁴ Це чи не найповніший архаїчний текст “Паренесису”, перекладений ще в епоху старослов'янської писемності⁵, а водночас також найраніший список давньоруської редакції. У кодексі збереглася одинока цілосторінкова мініатюра із зображенням святих Єфрема Сирина і Василя Великого (арк. 1 зв.), виконана в мистецькій манері XIII ст.⁶ На аркуші 2 намальовані заставки та ініціали тератологічного орнаменту, контурні, чорнилами і кіновар'ю із заповненням синьою, червоною, жовтою фарбами, з елементами старовізантійського стилю. На аркушах 65, 101, 136, 136 зв., 325 зв. – грифонаж: малюнки пером людських фігур, обличчя, руки, що тримає гілку, плетінки, церковної бані з хрестом, аркуші 25 – благословляючої руки. Палітурка пізнішого часу: дошки у тисненій шкірі, застібки втрачені. На аркуші 105, 109, 110, 113, 127 та інших відрізане нижнє поле. Яким Запаско вважав, що застосована тератологічна орнаментика традиційна для півдня і заходу Русі XIII ст., її використовували майстри володимирського книжного осередку⁷. На аркушах 293 зв.–295 вміщено лист “Отъ грѣшнаго Гевургияѣ черноризца Зарубьскыѣ пещеры повѣньє къ дѣховному чаду...” з настановами у християнських чеснотах⁸. Ім'я адресата написано нерозбірливо, автор

Übersetzung von Werken Ephraims des Syrsers / Hrsg. von R. Aitzemüller, G. Vojkovsky. – Freiburg im Breisgau, 1984–1990. – Bd. 1–4 (Погодінський список у порівнянні з грецьким текстом і середньоболгарським Лесновським списком 1353 р.; відзначені різночитання з давньоруським Фроловським списком XIV ст. і двома сербськими кодексами XIV ст.). Електронна версія: http://mns.udsu.ru/mns/main?p_text=87272654.

⁴ Срезневский И. И. Древние памятники русского письма и языка (X–XIV веков). Общее повременное обозрение. – Санкт-Петербург, 1882 (репринт: Лейпциг, 1973; Москва, 2011). – Стб. 149; *Его же*. Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках. – Санкт-Петербург, 1867. – Т. 1, вып. 1. – С. 39, 46.

⁵ Факт підтверджений: Thomson F. J. The Old Bulgarian Translation of the Homilies of Ephraem Syrus // *Palaeobulgarica*. – Sofia, 1985. – No 9(1). – P. 124; *Огрен И.* Паренесис Ефрема Сирина. К истории славянского перевода. – Uppsala, 1989. – P. 14; *Voss Ch.* Zum lexikalischen Bestand des Textes der altbulgarischen Paränesis von Ephraim dem Syrer // *Palaeobulgarica*. – 1994. – No 18(2). – S. 50–51; *Новак М. О.* О синтаксических вариациях в древне-

русских списках Паренесиса Ефрема Сирина XIII–XIV вв. // *Русский язык: исторические судьбы и современность. III Межд. конгресс исследоват. русского языка: Труды и материалы*. – Москва, 2007. – С. 79–80. Докладне вивчення лексика “Паренесису” на основі Погодінського рукопису та у порівнянні з іншими слов'янськими списками XIV ст. див.: *Voss Ch.* Die Paränesis Ephraims des Syrsers in südslavischen Handschriften des 14.–16. Jahrhunderts. Zur Lexik der altbulgarischen Erstübersetzung und ihrer Überlieferung. – Freiburg im Breisgau, 1997.

⁶ *Запаско Я. П.* Скрипторій волинського князя Володимира Васильковича // *Записки Наукового товариства імені Т. Шевченка (далі – Записки НТШ)*. – Львів, 1993. – Т. 225. – С. 190.

⁷ Там само.

⁸ У “Повісті временних літ” під 1096 р. і Київському літописі (XII ст.) під 1168 р. є згадка про “Зарубь” поблизу Трахтемирова (нині селище Канівського р-ну Черкаської обл.). У Зарубі був монастир, заснований, найімовірніше, наприкінці XI – на початку XII ст. Див.: *Ипатьевская летопись // Полное собрание русских летописей (далі – ПСРЛ)*. – Санкт-Петербург, 1908. – Т. 2. – Стб. 221, 531;

листа – чернець Зарубського монастиря Георгій (XII – перша половина XIII ст.)⁹.

У колофоні (арк. 329–329 зв.) зберігся покрайній запис переписувача(?) Ієва про створення рукопису на замовлення тивуна (тіуна) Петра “в лѣто семоѣ. тысящѣ написаша сѣа книги сиѣа при цр(с)твѣ блговѣрнаго ц(с)ра Володимѣра сѣна Василкова оунука Романова”. Далі згадані також Петрів син Лаврентій і донька Варвара¹⁰. Є й пізніші покрайні записи, зокрема: на аркуші 1 півуставом і скорописом – звернення до Господа; аркуші 3 зв. – тим же почерком: “Господи, помози рабу своему Михь... Лексанъдровиче навѣчити писа...”; аркуші 9 – “Jan Podgorcky Pan z[a]hrestyian”; аркуші 257 скорописом XVIII ст. – “Гдѣи, да будетъ благословение на мѣстѣ семъ сѣтыѣа гори Афонскѣа”; аркуші 329 зв. скорописом – про те, що у 1739 р. рукопису виповнилося 247 років¹¹.

В історіографії тривалий час домінувала думка Олексія Соболевського, що запис Ієва “в лѣто семоѣ. тысящѣ” слід сприймати “у літо семитисячне”. Відтак, попри згадку у ньому про волинського князя Володимира Васильковича, який правив у 1269–1289 рр., та його дружину Ольгу, О. Соболевський визнав список копією 1492 р. Копііст (ним, можливо, був Ієв¹²) відтворив не лише текст, а й мініатюру та орнаментику оригіналу. Цю інтерпретацію підтримали інші дослідники¹³ і, фактично, упорядники зведеного каталогу рукописів XI–XIII ст., які не врахували список¹⁴. Олег Жолобов

Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich. – Warszawa, 18. – Т. 14. – С. 423–424; *Раппопорт П. А.* Зодчество Древней Руси. – Ленинград, 1986. – С. 34, 39, 56.

⁹ Про Георгія див.: *Срезневский И. И.* Сведения... – С. 51–53; *Владимиров П. В.* Обзор южно-русских и западно-русских памятников письменности от XI до XVII столетия // Чтения в Историческом обществе Нестора-летописца. – Киев, 1890. – Кн. 4, отд. 2. – С. 135; *Смирнов С.* Древнерусский духовник. Исследование с приложением: материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины. – Москва, 1913. – С. 51, 146–147; *Печников М. В.* Георгий // Православная энциклопедия (далі – ПЭ). – Москва, 2006. – Т. 11. – С. 28.

¹⁰ Відтворення запису: *Срезневский И. И.* Сведения... – С. 37–39; *Столярова Л. В.* Свод записей писцов, художников и переплетчиков древнерусских пергаменных кодексов XI–XIV веков. – Москва, 2000. – С. 119–120; *Жолобов О. Ф.* Корпус древнерусских списков Паренесиса Ефрема Сирина. II: РНБ, Погод. 71а // *Russian Linguistics.* – Dordrecht,

2009. – Vol. 33, No 1. – S. 38–40. Сучасною російською мовою: *Рукописные книги собрания М. П. Погодина.* Каталог. – Ленинград, 1988. – Вып. 1. – С. 60–61.

¹¹ Див.: *Погодин М. П.* Образцы славяно-русского древлеписания. – Москва, 1849. – Тетр. 1, № 12, 13; *Paraenesis...* – Bd. 1. – S. VI–IX; *Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в России, странах СНГ и Балтии. XIV век / Отв. ред. А. А. Турилов.* – Москва, 2002. – Вып. 1. – С. 644–646.

¹² *Соболевский А. И.* Очерки... – С. 50–58.

¹³ Зокрема: *Thomson F. J.* The Old Bulgarian Translation... – S. 124–126; *Запаско Я. П.* Пам’ятки книжкового мистецтва. Українська рукописна книга. – Львів, 1995. – С. 301–303; *Столярова Л. В.* Древнерусские надписи XI–XIV в. на пергаменных кодексах. – Москва, 1998. – С. 92, 229, 302–205; *Ее же.* Свод... – С. 119–120.

¹⁴ *Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР (XI–XIII вв.) / Редкол. Л. П. Жуковская (отв. ред.), Н. Б. Тихомиров, Н. Б. Шеломанова (далі – Сводный каталог. 1984).* – Москва, 1984.

запропонував читати запис дослівно – “у лѣто семѡѣ. тысащѣ”, але, з огляду на інші слова Ієва – зокрема, “причти ихъ нѡсужнымъ прѣдѣ тобою стати, оу конечномъ родѣ”, розуміти його образно-символічно, в контексті актуальних есхатологічних настроїв¹⁵. Хоча Сергій Кистерев не побачив у даті Ієва протиріччя: адже життя князя Володимира Васильковича також припадало на сьоме тисячоліття¹⁶.

Натомість Анатолій Турилов і Людмила Мошкова відкинули версію про пізніше походження кодексу. На їхню думку, введення нової дати в оригінальний запис протографу не має підтверджень у середньовічній слов'янсько-кириличній традиції; відомі лише протилежні приклади. Викликає сумнів використання копійстом пергамену та письма великого формату, на зразок давнього, відтворення ілюстрацій княжої доби. Подібні копії з'явилися переважно вже у XIX ст. Мало спільного між півуставом західноруських пам'яток XV ст. й уставом галицько-волинського списку, зробленим не зовсім каліграфічним почерком. Водночас він цілком співвідноситься з галицько-волинськими рукописами другої половини XIII – початку XIV ст. Суперечить даті 1492 р. і сам пергамен, який у третій чверті XV ст. виходить з ужитку навіть у Новгороді та Пскові. Відтак, кодекс “безумовно є оригіналом, написаним між 1269 і 1288 рр.”¹⁷.

Одним із перших локалізував пам'ятку Ігнатій-Ватрослав Ягич: Волинська земля, між 1271 і 1288 рр.¹⁸ Цю інтерпретацію підтвердили Агафангел Кримський (переписано у Володимирі¹⁹) і Микола Дурново²⁰. У своїх оцінках вони взяли до уваги насамперед мовні та палеографічні особливості кодексу. О. Соболевський, прийнявши волинський родовід рукопису, водночас визнав вплив білоруського наріччя (хоча і незначний²¹). Білоруські елементи завбачив також Євфимій Карський²², та, як і інші автори²³, водночас відзначив у мові очевидні галицько-волинські риси. Ольга Попова

¹⁵ Жолобов О. Ф. Летосчислительные обозначения и датировка рукописей // Древняя Русь. Вопросы медиевистики (далі – ДР). – Москва, 2005. – № 3(21). – С. 32–32; *Его же*. Корпус... – С. 37–64.

¹⁶ Кистерев С. И. О “Своде” записей на древнейших русских манускриптах // Очерки феодальной России. – Москва, 2001. – Вып. 5. – С. 210–211.

¹⁷ Мошкова Л. В., Турилов А. А. “Плоды ливанского кедра”. – [Б. м.], 2003. – С. 48–51. Див. також: Турилов А. А. О времени и месте создания пергаменного Евангелия “Мемнона книгописца” // Информационный бюллетень МАИРСК. – Москва, 1992. – Вып. 26. – С. 39–40.

¹⁸ Ягич И. В. Четыре критико-палеографические статьи. Приложение к Отчету о присуждении 18-й Ломоносовской премии за 1883 г. – Санкт-Петербург, 1884. – С. 86.

¹⁹ Крымский А. Е. Украинская грамматика для учеников высших классов гимназий и семинарий Приднепровья. – Москва, 1907. – Т. 1, вып. 1. – С. 209.

²⁰ Дурново Н. Н. Введение в историю русского языка. – Брно, 1927 (репринт: Москва, 1969). – С. 67.

²¹ Соболевский А. И. Очерки... – С. 50–58, 68, 85. “Текст переписаний з галицько-волинського взірця XIII ст.; автор копії переписав його у тому вигляді, в якому знайшов...”: *Его же*. Славяно-русская палеография – Санкт-Петербург, 1908 (репринт: Лейпциг, 1970; Москва, 2007, 2010). – С. 90.

²² Карский Е. Ф. Славянская кирилловская палеография. – Ленинград, 1928. – С. 47.

²³ Цієї думки також дотримувався: Запаско Я. П. Пам'ятки... – С. 301.

підтвердила галицько-волинський тип орнаментики²⁴. До ілюстрованих рукописів галицько-волинського походження відніс “Паренесис” Володимир Александрович²⁵. Цю ж локалізацію за графіко-стилістичними і мовними ознаками прийняли Олег Жолобов і Лада Москальова²⁶.

Зберігся ще один місцевий список “Паренесису”, який, щоправда, через невеликий обсяг досліджений мало. Це уривок – 4 аркуші²⁷, писаний на пергамені уставом двома почерками²⁸ і датований кінцем XIII – першою чвертю XIV ст. Він зберігається у Державному архіві в Перемишлі, куди надійшов зі збіркою рукописів Перемишльської греко-католицької капітули, де аркуші виявлені в палітурці. Це фрагмент двох Слів “До брата занепаляго і про покаяння” та “Про покаяння і майбутній суд”. Відомості про нього подав Ярослав Гординський, який вважав аркуші частинами не одного, а двох рукописів, переписаних у Галицько-Волинській Русі з давньоболгарського кодексу²⁹. Юрій Шевельов відніс уривок до 1300–1325 рр., вважаючи, що текст спершу переписано в Києві або, найвірогідніше, на Волині й пізніше скопійовано в Перемишлі³⁰. Фрагмент описав також Ярослав Щапов³¹.

Без сумніву, “Паренесис”³² часто копіювали у Волинській землі. До нас дійшло ще кілька пізніших списків, насамперед, два рукописи XVI ст.

²⁴ Попова О. С. Галицко-волинские миниатюры раннего XIII в. (к вопросу о взаимоотношении русского и византийского искусства) // Древнерусское искусство. Художественная культура домонгольской Руси. – Москва, 1972. – С. 313.

²⁵ Александрович В. Мистецтво Галицько-Волинської держави. – Львів, 1999. – С. 43–44, 47; Його ж. Образотворче та декоративно-ужиткове мистецтво // Історія української культури: У 5 т. – Київ, 2001. – Т. 2: Українська культура XIV – першої половини XVII століть. – С. 292.

²⁶ Жолобов О. Ф. Корпус... – С. 37–64; Его же. Древнейшие списки славянского Паренесиса Ефрема Сирина: новые данные по орфографии, фонетике и грамматике // Rozprawy Komisji Językowej. – Łódź, 2007. – Т. 52. – С. 297–306; Москалева Л. А. Графико-орфографические и фонетические особенности Паренесиса Ефрема Сирина по рукописи РНБ, Погод. 71 а ок. 1289. Автореф... канд. филол. наук. – Казань, 2007.

²⁷ Публікація пам’ятки: Гординський Я. Слова св. Ефрема Сирина в перемиських пергаминових листках поч. XIV в. // ЗНТШ. – Львів, 1918. – Т. 126–127. – С. 185–190 (два аркуші).

²⁸ Державний архів у Перемишлі. – Fragm. 1.

²⁹ Гординський Я. Слова... – С. 208–209.

³⁰ Шевельов Ю. Історична фонологія української мови. – Харків, 2002. – С. 295.

³¹ Щапов Я. Восточнославянские и южнославянские рукописные книги в собраниях Польской Народной Республики. – Москва, 1976. – Ч. 2. – С. 65–67.

³² Усі його списки княжої доби виводяться від давньоболгарського протографу. Збереглося три більш-менш повних кодекси давньоруської редакції (кількість Слів у них – від 99 до 105), датованих кінцем XII (?) – початком XIV ст. Кількість пам’яток, у яких використані окремі Слова з “Паренесису”, чимала. З XIV ст. дійшло не менше п’яти повних кодексів. З XV ст. лише у книгосховищах колишнього СРСР відомо не менше 32 списків (кількість Слів доходить 112). Підрахунок пізніших списків відсутній, та відомо, що їх десятки. Бібліотеки великих монастирів іноді мали по декілька рукописів. У другій чверті XVI ст. “Паренесис” внесено до читань на 28 січня у Великі Четьї Мінеї митрополита московського і всієї Русі Макарія. Див.: *Архимандрит Иосиф (Левичский)*. Подробное оглавление Великих Четвйих Миней Всероссийского Митрополита Макария, хранящихся в Московской Патриаршей (ныне Синодальной) библиотеке. – Москва, 1892 (репринт: Санкт-Петербург,

з Милецького монастиря³³ (описав Микола Петров³⁴, згадала Наталя Понирко³⁵). Перший (333 арк., 102 слова) має запис (арк. 106–107) про попередню належність Зимненському монастиреві, на арк. 248–250 зберігся лист Георгія-чорноризця. Другий кодекс (237 арк., 96 слів) є неповною копією першого з листом Георгія і додатком двох слів (“Про майбутній суд”, “Похвала спільножительній братії”), взятих, очевидно, з іншого списку. До відомих в історіографії волинських пам’яток³⁶, у яких, до того ж, збережено лист Георгія, слід віднести кодекс кінця XVI – початку XVII ст.³⁷ Можна також припустити галицько-волинське походження списку середини XIV ст. (246 арк.) з Троїце-Сергієвої лаври³⁸. Деякі палеографічні риси кодексу вказують на московську школу; проте низка мовних прикмет ріднить його із західноруськими пам’ятками³⁹. Втім, локалізація списку ще потребує спеціального дослідження.

Отже, “Паренесис” справді був надзвичайно популярним на галицько-волинських теренах. Де випадає дошукуватися причин? Насамперед, привертає увагу постать Єфрема Сирина. Отець Церкви, блаженний Єронім Стридонський у “Книзі про знаменитих мужів” назвав його автором, який написав багато творів⁴⁰ і нажив такої слави, що їх “всенародно читають у

2009). – Стб. 423–436; *Черторицкая Т. В.* Четыре сборники в составе Великих Миней Четырех митрополита Макария // Труды Отдела древнерусской литературы (далі – ТОДРА). – Санкт-Петербург, 1993. – Т. 46. – С. 98–108. Опис більших і менших рукописів “Паренесису” княжої доби (зокрема, Погодінського, Типографського, Троїцького, Академічного, Фроловського) див. також: *Архангельский А. С.* Творения отцов церкви в древнерусской письменности. Извлечения из рукописей и опыты историко-литературных изучений. – Казань, 1890. – Вып. 3: Паренесис Ефрема Сирина. – С. 1–76; Сводный каталог. 1984. – С. 152–153, 178–182, 182–185, 270, 360–361 (№ 128, 163, 165, 289, 466); *Жолобов О. Ф.* Древнеславянские списки Паренесиса Ефрема Сирина: новые данные и новые аспекты исследования // Письменность, литература и фольклор славянских народов. XIV Международный съезд славистов. Охрид, 10–16 сентября 2008 г. Доклады российской делегации. – Москва, 2008. – С. 51–75; *Турилов А. А.* Ефрем Сирин. Славянские переводы, рукописная и старопечатная традиция до XIX в. // ПЭ. – 2010. – Т. 19. – С. 96–98.

³³ Київ, Національна бібліотека України імені В. І. Вернадського – Збір. Милецького монастиря, II 110; II 111.

³⁴ *Петров Н. И.* Описание рукописных собраний, находящихся в городе Киеве. – Москва, 1891. – Вып. 1: Собрание рукописей московского митрополита Макария (Булгакова), Мелецкого монастыря на Вольни, Киево-Братского монастыря и Киевской духовной семинарии. – С. 177–184, 185.

³⁵ *Понирко Н. В.* Эпистолярное наследие Древней Руси XI–XIII века. Исследования, тексты, переводы. – Санкт-Петербург, 1992. – С. 151.

³⁶ Там же. – С. 151.

³⁷ РНБ – Q. 1. № 144.

³⁸ Москва, Российская государственная библиотека. – Ф. 304. – Тр. № 7. Электронна версія: http://mns.udsu.ru/mns/main?p_text=88512667.

³⁹ *Вздорнов Г. И.* Искусство книги в Древней Руси. – Москва, 1980. – С. 77; *Жолобов О. Ф.* Древнеславянские списки... – С. 66–67; *Его же.* Галицко-волинские и псковско-новгородские диалектизмы в рукописных источниках XIII века // Волинь-Житомирщина. Историко-філологічний збірник з регіональних проблем. – Житомир, 2010. – № 22, Т. 1. – С. 31.

⁴⁰ Найповніша публікація творчої спадщини Єфрема Сирина: *Patris nostri Ephraem Syri opera omnia quae exstant Graece, Syriace, Latine, in sex tomes dis-*

деяких церквах після книг Письма⁴¹. Авторитет християнського письменника, народженого у давній Месопотамії – колиці сирійського чернецтва, підтверджено багатьма церковними легендами і життями, іконографічною традицією. За величезний внесок у християнську писемність його називали “пророком і сонцем сиріян”, “арфою Святого Духа”, “стовпом Церкви”⁴². Його доробок – це, насамперед, екзегетичні (найповніше – коментарі до П’ятикнижжя), полемічні (відомий боротьбою з юдейськими ересями, гностицизмом та аріанством, обґрунтував догмат про Святу Трійцю), поетичні (мадраші – гимни) і риторичні (мимри – проповіді) твори. Він збагатив церковне богослужіння багатьма піснями і молитвами, з останніх найвідоміші: до Пресвятої Трійці, Сина Божого, Пресвятої Богородиці та покаїнна молитва “Господи і Владико життя мого”, яку читають під час Великого посту. Не меншу цінність для духовної традиції Східної Церкви мають містико-аскетичні праці святого Єфрема, пов’язані з раннім сирійським ісихазмом (тема усамітнення, безмовності, безперервної молитви)⁴³. Не випадково сирійця малюють типовим аскетом, часто з сувоєм, у супроводі засновника палестинського чернецтва Феодосія Великого та/або візантійського аскета і письменника Феодора Студита, який перетворив Студитський монастир у Константинополі на новий, після Афону, центр православного чернецтва. На іконах Єфрем зображений подекуди в оточенні інших видатних постатей Східної Церкви та на тлі сцен чернечих трудів. Популярність образу сирійського мислителя зумовили не лише його літературні таланти, а й участь в освітньому процесі⁴⁴, філантропії

tributa (Opera graeca) / Ed. J. S. Assemani. – Romae, 1732, 1743, 1746. – Т. 1–3; Sancti Patris nostri Ephraem Syri opera omnia quae exstant Graece, Syriace, Latine, in sex tomes distributa. (Opera syriaca) / Ed. J. S. Assemani. – Romae, 1737, 1740, 1743. – Т. 1–3. Перше повне видання російською мовою: *Ефрем Сирин. Сочинения*: 8 тт. – Москва, 1848–1853 (репринт: *Ефрем Сирин, св. Творения*: 8 тт. – Москва, 1993–1995).

⁴¹ *Иероним Стридонский. Книга о знаменитых мужах* / Пер. и комм. М. Ф. Высокого // *Церковные историки IV–V веков*. – Москва, 2007. – С. 53.

⁴² *Аверинцев С. С. Между “изъяснением” и “прикровением”*: ситуация образа в поэзии Ефрема Сирина // *Его же. Другой Рим. Избранные статьи*. – Москва, 2005. – С. 152.

⁴³ Дореволюційна патрологія приділяла особливу увагу богословському і літературному внеску Єфрема Сирина. Див. зокрема: *Соколов А. К. Некоторые черты из учения св. Ефрема Сирина* //

Прибавления к Творениям св. Отцов. – Москва, 1849 – Ч. 8, кн. 1. – С. 67–141; *Сольский С. Краткий очерк истории священной библиологии и экзегетики* // *Труды Киевской духовной академии*. – 1866. – № 11. – С. 309–311; *Смирнов П. Проповеди св. Ефрема Сирина* // *Там же*. – 1895. – № 5. – С. 3–10; *Барсов Н. И. Св. Ефрем Сирин как проповедник* // *Христианское чтение*. – Санкт-Петербург, 1886. – № 5–6. – С. 732–770; *Суворов Н. Поучение Ефрема Сирина о покаянии* // *Его же. К вопросу о тайной исповеди и о духовниках в восточной церкви*. – Ярославль, 1886. – С. 76–78 та ін.

⁴⁴ Упродовж 38 років святий Єфрем викладав у школі в Нисибіні. Після його смерті, в кінці V ст., її було піднесено до рівня академії, якій надавали перевагу вихідці з Палестини, Єгипту, Візантії. Розроблений у Нисибіні за античними взірцями статут увійшов до анналів ранньої християнської писемності як пам’ятка, що відобразила високий рівень культури Близького Сходу раннього

та місіонерстві⁴⁵. Єфрем Сирин відтворює тип ченця, який цінує ізольованість від світу та постійне спілкування із Всевишнім – а саме таким є ідеал східного аскета, водночас своїми духовними чеснотами і подвигами служить людям і Церкві. Переймаючи від Візантії православну духовну традицію, Русь виявила неабияку чутливість до писемності отців Східної Церкви, які, здебільшого, вийшли з чернецтва. Особливу пошану мали ті, що репрезентували містично-подвижницький дух християнства.

Назва збірника Єфрема Сирина, в основу якого покладено його “Благальні слова до єгипетських монахів”, розкрита у заголовку – “Книги ст(г) Оефрѣмъ глемыа гречьскымъ языкомъ паренесисъ. сказакъ же са паренеси притча оутѣшенъе молѣнъе повчѣнъе наказанъе потрѣбна...”⁴⁶ (грецьк.

середньовіччя. Переїхавши до Едесси, Єфрем Сирин заснував там нову школу, яка мала значний вплив на піднесення східного аскетичного чернецтва, ставши одним із перших не лише освітніх, а й наукових центрів Сирії (відома як школа персів). Див.: *Пигулевская Н. В.* Ближний Восток. Византия. Славяне. – Ленинград, 1976. – С. 67–68; *Ее же.* Культура сирийцев в средние века. – Москва, 1979. – С. 28–35; *Иларион (Алфеев).* Духовное образование на христианском Востоке (I–VI вв.). // Вестник русского христианского движения (далі – ВРХД). – Париж; Нью-Йорк; Москва, 1998. – № 177. – С. 39–82; *Соколов А. К.* Жизнь... – С. 11, 13. Діяльність Едесської школи у другій половині IV – першій половині V ст. “надала величезний потенціал взаємного збагачення грецького і сирійського світів і відіграла вирішальну роль у збереженні єдності між цими традиціями”: *Мейендорф И.* Единство империи и разделения христиан. Церковь в 450–680 гг. после Р. Х. – Москва, 2000. – С. 173.

⁴⁵ Сирийський аскет здійснив тривалу подорож Месопотамією і Візантією, проповідував і навертав до Господа, доглядав хворих, даруючи багатьом свої книги. Учнями Єфрема були вихідці з різних земель, а його твори, відомі у багатьох країнах завдяки поширенню духовної традиції сирійського чернецтва на Близькому Сході, Кавказі, у Північній Африці, Індокитаї, їх переклали на потреби Церков орієнтального християнства – Ассирійської, Вірменської, Грузинської, Коптської, Маронітської, Ефіопської, Маланкарської. Про визначний вплив

сирійської духовної традиції на християнство Південної і Східної Європи та усього Азійського континенту див.: *Мейендорф И.* Единство империи... – С. 161–199; *Его же.* История Церкви и восточно-христианская мистика. – Москва, 2003. “Сирийське чернецтво... було надзвичай місіонерським. Сурові аскети сирійської пустелі... вели активне проповідництво”. Цит. за: *Иосиф (Павлинчук).* Сирийское монашество как неотъемлемая часть раннехристианского аскетического наследия (IV–VII века) // [http://www.chersonese.org/#http://www.chersonese.org/pages/news.html#Vstrecha14032010](http://chersonese.org/#http://www.chersonese.org/pages/news.html#Vstrecha14032010). – С. 13–14.

⁴⁶ Щоправда, його авторство в сучасній християнській орієнталістиці дискутується з огляду на складність ідентифікації багатьох церковних текстів православно-Сходу. Ранні твори, що дійшли з VI–VII ст. і які церковна традиція приписує Єфрему, визнані автентичними, пізніші мають численні доповнення та викликають застереження. Огляд літературного внеску Єфрема Сирина, видань його творів, історіографію проблеми авторства див.: *Филарет, арх. (Гумилевский).* Исторический обзор песнопевцев и песнопений греческой церкви. – Санкт-Петербург, 1902. – С. 83–91; *Beck E.* Die Mariologie der echten Schriften Ephraems // *Oriens Christianus.* – Wiesbaden, 1956. – Bd. 40. – S. 22–39; *Brock S. P.* A Brief Guide to the Main Editions and Translations of the Works of St. Ephrem // *The Harp. A Review of Syriac and Oriental Studies.* – Kerala, 1990. – Vol. 3, No 1–2. – P. 7–29; *Соколов А. К.* Жизнь и труды преподобного Ефрема Сирина // Творения преподо-

παράνεσις – благання). Книга належить до писемно-ораторського жанру, одним із підвидів якого є дидактичні, або учительні твори. Водночас “Паренесис” – збірник повчальних Слів, що набув популярності не лише у чернечому (головний адресат – “х(с)толюбивая братье”), а й мирянському середовищі. Текст присвячено темі християнського аскетизму і чернечого подвижництва, поданій у контексті етичних настанов Святого Письма і Церкви та глибоко просякнутій есхатологічними мотивами. Кількість Слів в окремих збірниках неоднакова, у Погодінському, що має їх 99, відсутні 7 Слів, які є в інших давньоруських редакціях XIII–XIV ст., водночас присутні 2 інші, відомі тільки в цьому списку, – “Наставлення про користь чернечого життя” і “Святого Єфрема слово про суд”.

Не всі частини книги написав сам Єфрем. Окремі з них є пізнішою компіляцією з інших його творів або церковних пам’яток, створених під впливом “Паренесису”. Як вступні статті вміщені також фрагмент “Життя Єфрема Сирина”⁴⁷, Слово “Про страх душі” (що розкриває збавлену роль покаючих сліз), після повчань, як заключні статті, – “Повість про святого Авраамія і племінницю його Марію” (Авраама Затворника, з яким був близький Єфрем Сирина), “Слово про Страшний суд” (що його можна уникнути, якщо жити згідно з повчаннями автора). Крім зазначених частин, у Погодінському списку є також похвальні слова Василю Великому невідомого автора (що, мабуть, пояснює зображення святого у кодексі: Василій, за Житієм Єфрема, висвятив його на диякона) та самому Єфрему Сирина, приписуване іконійському єпископу, святому Амфілохію⁴⁸. А ще галицько-волинський збірник доповнено повчаннями на дні тріодного (зокрема, словами “Про другий прихід Христа” і “Про антихриста”) та мінейного (Повість про прекрасного Йосифа) циклів річного богослужіння.

“Паренесис” неодноразово перекладали слов’янськими мовами з грецької, що стала своєрідним посередником між сирійським оригіналом

бного Єфрема Сирина. Полное собрание. – Барнаул, 2005. – Т. 1. – С. 22–25; Брок С. Єфрем Сирина // ПЭ. – 2010. – Т. 19. – С. 79–94; Архим. Єфрем (Лзи). Єфрем Сирина. “Греческий” Єфрем // Там же. – С. 93–96; Турилов А. А. Єфрем Сирина... – С. 96–98; Кессель Г. М. Библиографический указатель сочинений преп. Єфрема Сирина, переведенных с сирійського языка в серии ТСО // Богословский вестник. – Сергиев Посад, 2010. – № 11–12. – С. 1023–1061, 1056–1057.

⁴⁷ Публікація пам’ятки: *Ephraem. Hymni et sermones* / Ed. Th. J. Lamy. – Mechliniae, 1884. – Т. 2. – Col. 3–89. Російською мовою: Житие преподобного отца нашего Єфрема Сирина // *Димитрий Ростовский, свт. Жития святых. Январь*. – Москва, 2004. – С. 490–495. Житіє імовірно автобіографічне, хоча автобіографічних тек-

стів, які безперечно належать Єфрему, не збереглося. Сумнівними визнано також інші “автобіографічні” твори, що їх іноді приписують святому Єфремові. Див.: Брок С. Єфрем Сирина. Жизнь... – С. 79–84. Критичний аналіз житійного корпусу, присвяченого сирійському мислителю, див.: *Garitte G. Vies géorgiennes de St. Simeon Stylite l'ancien et de St. Ephrem traduction // Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Scriptores iberia*. – Louvain, 1967. – Т. 8. – Р. 54–81. Натомість у визначних автентичнішими пам’ятках (спогади святого Василя Великого, “Прославляння Єфрема” Григорія Назіянського, твори давніх церковних істориків) свідочть про його життя небагато. Див.: *Пигулевская Н. В. Культура...* – С. 65–70.

⁴⁸ *Архангельский А. С. Творения...* – С. 1.

і церковнослов'янським перекладом. Протографом останнього визнано кодекс, створений в Болгарії часів царя Симеона (кінець IX–X ст.), повний грецький оригінал якого не знайдено⁴⁹. Чимала кількість слов'янських списків “Паренесису”, окремих частин або цитат доводить неабияку його популярність не лише на християнському Сході, а й серед православних слов'ян, що фіксує уже глаголична спадщина. Фрагментом “Паренесису” є один з найдавніших слов'янських текстів – Македонський глаголичний листок⁵⁰, у якому, за атрибуцією І. Срезневського, відтворено Слова Єфрема “Про суд, про любов і покаєння” та “Про повернення назад” (до язичництва). Іван Гошев виявив вплив “Паренесису” на віршований “Проглас” до Євангелія учня святого Мефодія – Костянтина Преславського.

“Паренесис та окремі Слова з нього відомі на Русі від XI ст. Чимало повчань в оригінальному чи переробленому варіантах увійшли до “Прологу” і “Глумачної Палей”⁵¹. Слово “Про злих жінок” відтворено в “Ізборнику Святослава” 1073 р., Житіє Авраамія Затворника переписано в Успенському збірнику XII ст.⁵² Очевидні композиційні, граматичні й лексичні паралелі з “Паренесисом” має “Повість про прекрасного Йосифа” з давньоруського “Сказання про Бориса і Гліба”. З “Паренесисом” був знайомий також автор “Житія” святого Феодосія Печерського (кінець XI ст.); вплив святого Єфрема простежується у київського митрополита Іларіона і Кирила Туровського⁵³. Надзвичайно популярними як окремі твори були уривки “книги,

⁴⁹ Vaillant A. Le saint Éphrem slave // *Byzantinoslavica*. – Prague 1958. – Vol. 19. – P. 279–286; Thomson F. J. The Old Bulgarian Translation... – S. 124–130; Voss Ch. Zum lexikalischen Bestand... – S. 50–65.

⁵⁰ 8 пергаментних аркушів і 3 уривки, написані глаголицею, – частина втраченого, датованого XI ст. кодексу літургійного характеру (сповідальна молитва) і “Паренесису”. Перший подвійний аркуш віднайшов 1845 р. у Рильському монастирі філолог-славіст Віктор Григорович (Санкт-Петербург, Бібліотека Російської академії наук. – Фонд І. Срезневського. – № 24.4.15). Про нього див.: Срезневский И. И. Древние глаголические памятники, сравнительно с памятниками кириллицы. – Санкт-Петербург, 1866. – С. 220–234; Его же. Сведения... – С. 27–36; Погорелов В. К вопросу о Македонском глаголическом листке // Сборник статей, посвященных учениками и почитателями академику и заслуженному профессору Ф. Ф. Фортунатову. – Варшава, 1902. – С. 492–499; Ильинский Г. А. Македонский глаголический листок: Отрывок глаголического текста Ефрема Сирина XI в. С приложением двух фо-

тотипических снимков // Памятники старославянского языка. – Санкт-Петербург, 1909. – Т. 1, вып. 6. – С. 1–32; Гошев И. Рилски глаголически листове. – София, 1956; Смядовски С. Към въпроса за състава на Рилските глаголически листове // Български език. – София, 1980. – Ч. 30, кн. 6. – С. 500–501.

⁵¹ Успенский В. М. Толковая Палей // Православный собеседник. – Казань, 1876. – Июль. – С. 75–77; Апокрифи і легенди з українських рукописів / Збір., упорядк. і поясн. др. Іван Франко. – Львів, 1910 (репринт: 2006). – Т. 1. – С. 124–144.

⁵² Успенский сборник XII–XIII вв. / Изд. подгот. О. А. Князевская, В. Г. Демьянов, М. В. Ляпон. – Москва, 1971. – С. 474–490.

⁵³ Архангельский А. С. Творения... – С. 81–83, 116; Буланін Д. М. “Паренесис” Єфрема Сирина // Словарь книжников и книжности Древней Руси. – Ленинград, 1987. – Вып. 1. – С. 296–230; Горський В. С. Філософські ідеї в культурі стародавнього Києва // Київ в історії філософії України / В. С. Горський, Я. М. Стратій, А. Г. Тихолаз, М. А. Ткачук. – Київ, 2000. – С. 34; Жолобов О. Ф. Поучения... – С. 7–13; Водолазкин Е. Г. Слово Ефрема Сирина

глаголеми Ефрем” есхатологічного змісту – Слова “Про загальне воскресіння і друге пришестя Господа”, “Про чесний хрест і друге пришестя”, “Про друге пришестя Господа, кінець світу та антихриста”, що вплинули на низку оригінальних давньоруських віршованих текстів⁵⁴. Деякі повчання святого Єфрема, визнаного за передбачення майбутнього пророком, стали важливим джерелом оригінальної апокрифічної літератури⁵⁵. Отже, “Паренесис” на Русі швидко здобув славу однієї з книг, які читали найчастіше.

Втім, основна читацька аудиторія, закономірно, перебувала насамперед у монастирях. В XI–XIV ст. православний Схід переживав чернечий ренесанс; на Русі перед серединою XIII ст. активно розвивалась мережа монастирів, які потребували не лише освічених ченців, а й церковних книг, передусім богослужбових, житійних і повчальних, потрібних для релігійного служіння і духовного наставництва. Обителі Київської митрополії до кінця XIV ст. дотримувались богослужіння за Студитським уставом (власне Типіконом Успенського монастиря, який заснував у 1034 р. константинопольський патріарх Олексій Студит⁵⁶). Прийнятий у Києво-Печерському монастирі ще в 60-х роках XI ст., цей Устав вказував на читання “Паренесису” упродовж

об Иосифе Прекрасном в древнерусских палеинных текстах // *Nyberboreus. Studia classica*. – Санкт-Петербург, 2010–2011. – № 16–17: Variante loquella. Сборник статей к семидесятилетию Александра Константиновича Гаврилова. – С. 444–452; *Москалева Л. А.* О поучениях Ефрема Сирина в древнерусской книжности // *Православный собеседник*. – 2006. – № 1(11), ч. 1. – С. 142–150.

⁵⁴ Русь прийняла хрещення під кінець першої тисячі років після Різдва Христового. З огляду на передбачення в “Одкровенні” Іоана Богослова, цей час сприймався передвістям Другого пришестя Господа. Населення Візантії та інших православних держав було схвильоване “питанням про близьку смерть світу”: *Сахаров В.* Эсхатологические сочинения и сказания в древнерусской письменности и влияние их на народные духовные стихи. – Тула, 1879. – С. 59. Див. також: *Истрин В. М.* Откровение Мефодия Патарского и апокрифическое видение Даниила в византийской и славяно-русской литературе. Исследование и тексты. – Москва, 1897; *Картов А. Ю.* Об эсхатологических ожиданиях в Киевской Руси в конце XI – начале XII века // *Отечественная история*. – Москва, 2002. – № 2. – С. 3–15. Цікава паралель: за життя святого Єфрема на Сході сталося кілька руйнівних

землетрусів, про які згадує “Паренесис” (Слова 51–58, 106). Це явище особливо вражало уяву середньовічної людини, яка пов’язувала його з прикметами кінця світу, тому ретельно занотовувала дані про землетруси не лише в літописах (маємо чимало свідчень), а й церковних пам’ятках. Мабуть, не випадковими є записи про землетруси в рукописних кодексах, створених у Галицько-Волинській Русі, яка за раннього середньовіччя також пережила землетруси. Згадки про них є, наприклад, у місяцесловах Холмського другої половини – кінця XIII ст., Полікарпового 1307 р., Лавришівського кінця XIII – початку XIV ст. та деяких інших Євангелій. Про есхато-хіліастичні мотиви у творах сирійського письменника див.: *Муравьев А.* Учение о христианском царстве у преподобного Ефрема Сирина // *Regnum Aeternum*. – Москва, 1996. – № 1. – С. 69–86.

⁵⁵ *Яцимирский А. И.* К истории апокрифов и легенд в южнославянской письменности // *Известия Отделения русского языка и словесности Российской академии наук* (далі – *ИОРЯС*). – Санкт-Петербург, 1910. – Т. 15, кн. 1. – С. 1–17.

⁵⁶ Кодекс у найдавнішому давньоруському списку XII ст. зберігається у: Москва, Державний історичний музей. – Син. № 330.

М'ясопусного тижня та Великого посту⁵⁷. Відсилення до повчання Єфрема Сирина вміщено також у "Киево-Печерському патерику" (Слово 23)⁵⁸. Подібні читання практикували й у руських монастирях Афоноу. Це засвідчує опис (1143) його найстаршої руської обителі Успіння Богородиці Ксилургу (нині – скит, що належить руському Пантелеймоновому монастирю), у якому серед інших монастирських книг зазначено твори Єфрема Сирина⁵⁹. За княжої доби існували тісні зв'язки монастирів Київської Русі з Афоном, які, хоч і менш інтенсивно, продовжувались і після татарської навали. А Студитського уставу руські монастирі дотримувалися і після введення Єрусалимського⁶⁰.

На думку О. Жолобова, який тривалий час досліджує граматичні, стилістичні, фонетичні, діалектичні особливості давньоруського "Паренесису", галицько-волинський список – безцінне джерело історично-лінгвістичної інформації⁶¹. Однак не менш цікавий він і для дослідників книги, істориків Церкви і духовної культури.

Безумовно історично-культурну цінність має, зокрема, запис писаря Ієва. Він перекопує, що замовником книги була світська особа – тивун Петро, вірогідно, управитель волинського князя Володимира Васильковича. Замовник поважний: за вбивство княжого тивуна у "Руській Правді" встановлено

⁵⁷ Упродовж седмиць Чотиридесятниці "чтється святыи Ефрем до вторника цветнаго". Див.: *Виноградов В. П.* Уставные чтения (проповедь книги): Историко-гомилетическое исследование. – Сергиев Посад, 1914. – Вып. 1. – С. 44. Вказівки на читання з Єфрема у Студитсько-Алексіївському уставі за давньоруським списком XII ст. див.: *Лисицын М.* Первоначальный славяно-русский типикон. Историко-археологическое исследование. – Санкт-Петербург, 1911. – С. 204, 214, 244, 283, 326; *Пентковский А. М.* Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси. – Москва, 2001. – С. 238.

⁵⁸ Киево-Печерский патерик // Библиотека литературы Древней Руси (далі – БЛДР). – Санкт-Петербург, 1997. – Т. 4. – С. 742.

⁵⁹ Краткая историческая записка о монастыре русском св. великомученика Пантелеймона, находящемся на св. Афонской горе // Чтения в Императорском Обществе истории и древностей российских. – Москва, 1846. – Кн. 4. – С. 12; *Мошин В. А.* Русские на Афоне и русско-византийские отношения в XI–XII вв. // Из истории русской культуры. – Москва, 2002. – Т. 2, кн. 1: Киевская и Московская Русь. – С. 337. За церковним переданням, у цьому монастирі

приймав постриг русин Антипа з Любеча – майбутній засновник Києво-Печерського монастиря Антоній. Див.: *Киево-Печерский патерик (слово 7)...* – С. 637; *Маевский В. А.* Афон и его судьба. – Москва, 2009 (<http://www.russian-inok.org/books/maevskiy.html>).

⁶⁰ Як довів А. Турилов, у східних слов'ян історична зміна уставів (від Константинопольського до Студитського та Єрусалимського) не призвела до витіснення попередніх богослужбових текстів – вони залишались актуальними: *Турилов А. А.* Slavia Cyrillomethodiana: Источниковедение истории и культуры южных славян и Древней Руси. Межславянские культурные связи эпохи средневековья. – Москва, 2010. – С. 31–33.

⁶¹ *Жолобов О. Ф.* Поучения... – С. 7. За твердженням автора, звернення до рукописних збірників "Паренесису" дало змогу виявити десятки лексем, яких не зафіксували академічні словники давньоруської мови XI–XIV ст., нові дані з історії орфографії, фонетики, граматики, слововосполучення і давньоруських діалектів. Аналіз історичної динаміки діалектних форм на прикладі "Паренесису" див.: *Его же.* Древнерусский имперфект в корпусе учительных сборников // ДР. – 2010. – № 4(42). – С. 5–11.

найвищий грошовий штраф – виру – у 80 гривень⁶². Петро замовив книгу синові для його навчання і християнського виховання. Тому переписувач вмістив до рукопису лист-повчання зарубського ченця Георгія, що увійшов до більшості волинських списків “Паренесису”. Автор переконує “духовное чадо” у важливості наслідування християнських заповідей, вищих за мирські веселощі та честолобство, шукання божественної мудрості, яка не у земній філософії, а в животворних книгах, що оповідають про святих мужів, їхні учення, діла і подвиги⁶³. Пісням скоморохів Георгій протиставляє “Псалтир” – “крестьяньскы гусли”, а навчання порівнює з бджолою, яка приносить до вулика розумне слово. Отже, чорноризець звернувся до популярного в середньовічній літературі образу, запозиченого у “Пчолі” – давньоруському перекладному збірнику повчальних висловів із Святого Письма і творів Отців Церкви, який у XIII ст. був уже відомий на Русі.

Схожі мотиви звучать у записі Ієва. Писар називає тивуна Петра боголюбивим “будівничим книги”, порівнюючи його з апостолом Петром, пророками Мойсеєм і Давидом, що заклали духовні підвалини віри. Тобто, княжий управитель мав пошану до християнського слова та Божих заповідей і хотів передати її дітям. У записі сказано, що Петро віддав сина навчатися святим книгам і сам допомагав у створенні рукопису многогрішному “худолу”⁶⁴ Ієву: “на вса часы самъ же сы(и) строашеть сиа книги с(ъ) многомъ тщаньемъ на вса дни милуа мастера”⁶⁵. Відтак, просвітницька мета Петрового замовлення очевидна. Не випадково Михайло Грушевський назвав запис Ієва культурним документом⁶⁶. А з огляду на цікаві повідомлення, він також є важливим історичним джерелом. Адже, наприклад, це єдине свідчення про княжого тивуна Петра та ще один можливий доказ існування школи у давньому Володимирі⁶⁷ (вона могла діяти і при резиденції

⁶² Русская Правда. Тексты / Под ред. Б. Д. Грекова. – Москва, 1940. – Т. 1. – С. 71; Русская Правда // БДДР. – С. 1025 (Краткая редакция), 1044 (Пространная редакция).

⁶³ Текст пам’ятки див.: Срезневский И. И. Сведения... – С. 54–57. Владимиров П. В. Обзор... – С. 140–142; Бычков И. Новый список поучения Зарубского черноризца Георгия // Библиографическая летопись. – Петроград, 1917. – Т. 3. – С. 101–105. Текст у давньоруській редакції та сучасному перекладі, а також коментарі до нього: Поньрко Н. В. Эпистолярное наследие... – С. 152–154.

⁶⁴ На думку історика, тут мало би бути слово “худог”, що означає митець: Грушевський М. Історія української літератури. – Київ, 1993. – Т. 3. – С. 106. У слов’яно-руській мові слово “худогъ” означало також того, хто знає, відає. Див.: Фасмер М. Этимологический сло-

варь русского языка. – Москва, 1987. – Т. 4. – С. 282.

⁶⁵ Цит. за: Срезневский И. И. Сведения... – С. 38.

⁶⁶ Грушевський М. Історія... – С. 106.

⁶⁷ Її існування припускають, наприклад: Кралуок П. М. Володимир Василькович: модель князя-філософа // <http://anvsu.org.ua/index.files/Articles/Kraluk02.htm>; Боянівська М. Б. Освіта, книгописання, книгозбірні // Історія української культури. – Київ, 2001. – Т. 2: XIII – перша половина XVII ст. – С. 242. На думку Петра Кралуока, ця школа “готувала кваліфікованих книжників. Її навіть можна вважати школою вищого типу. Адже з її стін виходили люди, що добре знали християнську доктрину, порядок православного богослужіння, вміли працювати з церковними книгами, переписувати їх і здатні були створювати оригінальні тексти”. Свій висновок автор ґрунтує

місцевого владики) та залучення до домашнього читання або ж і навчання не лише юнаків, а й дівчат з боярських родин; мабуть, не випадковою є згадка про Петрову доньку Варвару.

Зрештою, попри постійні звернення Єфрема Сирина до чернечої братії і тлумачення важливих для аскетичного життя понять і правил, книга, безсумнівно, призначена для ширшої аудиторії. Вона далека від теоретичного богословствування й водночас розкриває елементи християнського вчення й біблійні сюжети, утверджує принципи благочестя, служіння ближньому, відповідності християнському етичному ідеалу. У багатьох сентенціях святий Єфрем звертається до тих, хто прагне пізнати Христа і втілювати Його заповіді “в миру”. Настанови стосуються різних аспектів буденного життя, духовно-етичного виховання (доброчесності та милості до нужденних, терпеливості й незлобивості, любові і фізичної чистоти, спротиву спокусі лінивством і гріхом язичництва). Сирійський письменник часто проводить паралелі між чернечим і мирським життям, насамперед у зверненні до читачів, які прагнуть опанувати книжну мудрість⁶⁸. Морально-дидактичне спрямування “Паренесису”, написаного, до того ж, простою, художньо-образною мовою, що, власне, і зробило його таким привабливим для мирян⁶⁹, зумовило використання пам’ятки при укладанні давньоруського

саме на прикладі “Паренесису” і запису Ієва, які, щоправда, навряд чи є достатнім аргументом на користь “школи вищого типу”. Чимало освічених людей у Волинській землі – не лише з церковного, а й світського середовища – факт очевидний. Його доводять віднайдені тут археологічні артефакти княжої доби: епіграфічні пам’ятки на храмових елементах, кириличні написи на іконках, княжих і боярських печатах, печатах-персях, гривнях, предметах побутового вжитку, а також стилоси-писала. Див.: Терський С. Про писемність в містах Західної Волині X–XIV ст. // Львівський історичний музей. Наукові записки. – Львів, 1996. – Вип. 5. – С. 74–95; Кучинко М. Пам’ятки писемності середньовічної Волині // Кучинко М., Охріменко Г., Савицький В. Культура Волині та Волинського Полісся княжої доби. – Луцьк, 2008. – С. 159–198; Петегирич В. Писемна культура еліти та “мовчазної більшості” у містах Надбужанщини княжої доби // Матеріали і дослідження з археології Прикарпаття і Волині. – Львів, 2010. – Вип. 14. – С. 135–150.

⁶⁸ Наприклад, Єфрем Сирин наставляє у правилах розумного читання: важливо оволодівати змістом книги послідовно,

аби цей процес був подібний до в’язі, зітканої із золота (слово 34). Належалося піклуватися про те, щоб читанням принести користь собі і слухачам. Придбавши книгу, треба її берегти, а в читанні бути наполегливим: “прилжно требують чтьньа соущаа мудрости. то кольма паче подобаєть учитиса и увѣдѣти словеса на сгѣсьнѣ дшѣ нашихъ” (слово 14). Цит. за: *Архангельский А. С. Творения...* – С. 40–43. У багатьох частинах йдеться “о ползах книжных”: “Не дай душі померти, але напучувай її... читанням божественних Писань”, які є “їжа і життя для душі” (слово 95), “Якщо хтось не працелюбний у набутті користі з читання Писань і не читає їх з любов’ю, то він – безплідне дерево” (слово 83) та ін. Цит. за: *Творения преподобного Ефрема...* – С. 174, 143.

⁶⁹ В історіографії виразно підкреслено: “Зміст збірника... призначався... і для світських читачів; не слід забувати, що у весь період Давньої Русі ідеали мирянина майже повністю співпадали з ідеалами інока”: *Архангельский А. С. Творения...* – С. 38. Порівн.: “У культурі, з якою було пов’язане дане джерело, не було різниці між духовним наставництвом чернецтва і релігійним вихованням пастви, яка живе

повчального збірника “Ізмарагд” (найдавніший відомий список другої половини XIV ст.). Останній, сповнений етичної проблематики, також признався як для келійного, так і домашнього читання. Отже, популярність “Паренесису”, застосування у богослужбовій і просвітницькій практиці, вплив на інші літературні твори засвідчують неабияке його значення для розвитку не лише церковної книжності, а й духовної культури.

Цікаву інформацію про пам’ятку можуть надати також особи переписувачів. Ієв не згадує про свій зв’язок з якимось монастирем чи церквою, тому, найімовірніше, він був писарем скрипторію князя Володимира Васильковича. І. Срезневський, дослідивши графічні особливості рукопису, численні помилки у тексті (часті перекручування слів, пропущення букв і словосполучень, заміна їх крапками, – мабуть, для наступного уточнення і вписування слів)⁷⁰, припустив участь кількох переписувачів і їхню недосвідченість. “Можливо, вся ця книга є творінням учнів Ієва”⁷¹. Недостатню обізнаність переписувачів з релігійним текстом опосередковано підтвердила Марта Боянівська: “Серед копіїстів відомі й світські особи переважно з князівського оточення. Очевидно, деяких з них можна вважати професіоналами, які заробляли на прожиток переписуванням і яких називали “майстрами”. Одним з них міг бути “майстер”, “худол” Ієв...”⁷². Л. Москальова, проаналізувавши графіко-орфографічну систему рукопису, дійшла висновку про роботу над найстаршим галицько-волинським списком групи переписувачів (учителя з учнями, причому, як мінімум чотирьох осіб)⁷³. Зазначений факт – ще одне підтвердження того, що скрипторій волинського князя був неабиякою, як на той час, майстернею. На продовження духовної традиції Київської Русі він перебрав естафету писемності у період, коли культурно-освітня діяльність Києва вже була обмежена.

Володимирський скрипторій звичайно пов’язують із постаттю самого князя Володимира: його освіченістю (літопис оповідає про замовлення богослужбових книг і, можливо, безпосередню участь князя у переписуванні деяких із них), любов’ю до божественної мудрості, шануванням наук (“Володимѣръ же бѣ разумѣа приатгѣ и темно слово и повѣстивъ со епсѣпмъ много ѿ книгъ. зане быс книжникъ великъ и филофъ... со епсѣпы и игоумены снимаася часто со многимъ смиреніемъ много бѣсѣдоваше

у миру”: Жолобов О. Ф. Поучение Ефрема Сирина в итертекстуальных и композиционных отзвуках оригинальной древнерусской письменности // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Филология. – Москва, 2007. – Вып. 3(9). – С. 12.

⁷⁰ Перелік помилок доповнив О. Жолобов, зробивши висновок, що переписувачі недостатньо володіли професійними навик письма. Але цей недолік виявляється надзвичайно цінним матеріалом для історичної лінгвістики: саме він чи не найбільше відображає місцеві

діалектизми. Див.: Жолобов О. Галицько-волинские и псковско-новгородские диалектизмы... – С. 35–36.

⁷¹ Срезневский И. И. Сведения... – С. 47, 80. Я. Запаско, підтримуючи версію про виконання списку 1492 р., висловив думку, що саме копіїст виконав роботу не досить майстерно: Запаско Я. П. Скрипторій... – С. 189, 190).

⁷² Боянівська М. Б. Освіта... – С. 250.

⁷³ Найочевидніше, що запис і початок рукопису належать саме Ієву. Див.: Москалева Л. А. Графико-орфографические и фонетические особенности... – С. 19–21;

Ї книгъ. в житїи свѣта сего тлѣньнаго⁷⁴), ініціативами у будівництві церков, їх мистецькому оздобленні і забезпеченні богослужбовими книгами⁷⁵. Духовно-просвітницька діяльність князя також дає уявлення про княжий скрипторій: у ньому працювали писарі, малярі, знавці мов, палітурники⁷⁶, особи, які вели дипломатичне листування, готуючи грамоти, листи, актові документи⁷⁷. У другій половині XIII ст. у Володимирі працювали над літописом. Вважається, що роботу літописців Василька Романовича (у 1231–1269 рр. волинський князь) і Шварна Даниловича (з 1264 р. князь холмський, у 1267–1269 рр. великий князь литовський) продовжив володимирський єпископ Євстигній (Євѣсѣгнѣи), якому належить укладання Галицько-Волинського літопису за 1272–1289 рр.⁷⁸ За іншими версіями, автором Володимирського зведення міг бути туrowsький владика Марко⁷⁹ або писар князя Володимира Васильковича Федорець (редактор зведення 1289 р.)⁸⁰. Дослідники особливо підкреслюють звернення укладачів Галицько-Волинського літопису до багатьох книжних джерел⁸¹, значну кількість перерахованих у літописі церковних, світських і змішаного характеру пам'яток. Мабуть, Володимир Василькович мав бібліотеку⁸², з якої також брали книги для переписувачів.

Доданий до волинських списків "Паренесису" лист Георгія-чорноризця підштовхнув Герхарда Подскальського до думки: "...можливо, Георгій також був переписувачем Єфрема, працюючи при князі Володимирі Васильковичі Волинському"⁸³. Дослідник не аргументував свою гіпотезу. Тому припускаємо, що її спричинила тематична подібність "Паренесису" і Георгієвого листа: заклики до навчання Христовій мудрості, відвернення від земних спокус, нагадування про Страшний суд. Однак участь зарубського

Ее же. Древнерусские синтаксические инновации: генитив vs. датив // ДР. – 2010. – № 4(42). – С. 12–19.

⁷⁴ Ипатьевская летопись. – Стб. 925, 914, 916.

⁷⁵ Там же. – Стб. 922–923, 925.

⁷⁶ Запаско Я. П. Скрипторій... – С. 186–187.

⁷⁷ Наприклад, у літописі під 1287 р. згадується писар Федорець, якому князь Володимир Василькович наказав списати грамоту для своєї дружини Ольги: "Володимеръ же повелѣ писцю своему Федорцю писать грамоты...": Ипатьевская летопись. – Стб. 903.

⁷⁸ Пащито В. Т. Очерки по истории Галицко-Волынской Руси. – Москва, 1950. – С. 109–130.

⁷⁹ Еремин И. П. Волынская летопись 1289–1290 г. как памятник литературы Древней Руси // ТОДРЛ. – Москва; Ленинград, 1957. – Т. 13. – С. 164–184; *Его же.* Литература Древней Руси. Этюды и характеристики. – Москва; Ленинград,

1966. – С. 98–131.

⁸⁰ Генсьорський А. І. Галицько-Волинський літопис (процес складання, редакції і редактори). – Київ, 1958. – С. 153–154; *Його ж.* З коментарів до Галицько-Волинського літопису (Волинські і галицькі грамоти XIII ст.) // Історичні джерела та їх використання. – Київ, 1969. – Вип. 4. – С. 171–184.

⁸¹ Лихачева О. П. Летопись Ипатьевская // Словарь... – С. 239.

⁸² Спробу відтворення її книжкового фонду див.: Синюк С. Бібліотека волинського князя Володимира Васильковича // Вісник Книжкової палати. – Київ, 2009. – № 1. – С. 35–37; *Його ж.* Літописний список книг князя Володимира Васильковича як один з перших в Україні бібліографічних документів // Там само. – 2010. – № 1. – С. 36–38.

⁸³ Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Древней Руси (988–1237 гг.). – Санкт-Петербург, 1996. – С. 178.

ченця в діяльності княжого скрипторію сумнівна: Георгій міг переїхати на Волинь після захоплення Київської землі татарами, та навряд чи дожив до зрілих літ Володимира Васильовича. А ось – з огляду на можливі шляхи поширення “Паренесису” – обізнаність чорноризця з ним цілком імовірна.

Очевидно, знайомство з “Паренесисом” у Галицько-Волинській землі відбулося раніше, ще перед другою половиною XIII ст. Найвірогідніше, книгу привезли з київських монастирів, насамперед Печерського, і, мабуть, ще наприкінці XI ст., імовірно між 1086 і 1094 рр.⁸⁴ Володимирську єпархію очолював тоді преподобний Стефан – domestik, згодом ігумен Києво-Печерського монастиря (прийняв у ченці, потім висвятив на диякона літописця Нестора⁸⁵). Церковне передання вважає Стефана засновником єпархіальної школи при замській резиденції володимирських владик – Зимненському Успенському монастирі. На думку Олексія Пентковського, саме за безпосередньої участі ігумена Стефана у Києво-Печерському монастирі впроваджено Студитський устав⁸⁶, що його в кінці XI ст. прийняли також на Волині. А може її знайомство з “Паренесисом” відбулось ще раніше? Адже й перед серединою XIII ст. руські монахи відвідували Афон і християнський Схід, звідки могли привозити книги. Маємо свідчення 1060 р. про паломництво до Єрусалима і Константинополя ігумена Києво-Печерського монастиря Варлаама, який привіз із подорожі чимало “корисного для ченців”. Повертаючись, він впав у “недуг лют” і помер у Зимненському монастирі (“в монастире, нарицаемом Святая гора, суци близ града Володимира”)⁸⁷. На початку XIII ст. ігумен Києво-Печерського монастиря Досифей приніс з Афону на Русь чин співу Псалмів на монастирському богослужінні та Ісусову молитву⁸⁸, що засвідчує ранню обізнаність

⁸⁴ Роки єпископства Стефана дискутуються. Про це див.: *Андрияшев А. М.* Очерк истории Волынской земли до конца XIV ст. – Киев, 1887. – С. 64–65; *Рорре А.* Państwo i kościoł na Rusi w XI wieku. – Warszawa, 1968. – S. 175–179; *Артамонов Ю. А.* Житие Феодосия Печерского: Проблемы источниковедения // Древнейшие государства Восточной Европы. Материалы и исследования (далее – ДГВЕ). 2001 год. – Москва, 2003. – С. 173–277; *Назаренко А. В.* Владимиро-Волынская епархия // ПЭ. – 2004. – Т. 8. – С. 726–728.

⁸⁵ *Абрамович Д. И.* Исследование о Киево-Печерском Патерике, как историко-литературном памятнике // ИОРЯС. – 1901. – Т. 7, кн. 3. – С. 208, 224–225.

⁸⁶ *Пентковский А. М.* Типикон... – С. 203. Щоправда у “Житії” Феодосія Печерського за Успенським збірником XII ст. (в якому збережено найдавніший список) вказано, що саме Феодосій наказав ченцю Печерського монастиря Єфре-

мові Скопцю списати у Константинополі Студитський устав. А в “Киево-Печерському патерику” записано про знайомство Феодосія зі списком “Уставу”, який привіз зі Студитського монастиря чернець Михаїл, прибувши з київським митрополитом Георгієм (Слово 7). Узгодження різних списків “Житія” і “Патерика” висунуло в історіографії версію, нібито Михаїл привіз лише частину тексту, що спонукало Феодосія вислати Єфрема за повним списком. Див.: *Киево-Печерский патерик...* – С. 894–897; *Щапов Я. Н.* Монашество на Руси в XI–XIII веках // Монашество и монастыри в России XI–XX века. Исторические очерки. – Москва, 2002. – С. 15–16.

⁸⁷ *Житие Феодосия Печерского* // Памятники литературы Древней Руси. XI–XII вв. – Москва, 1978. – С. 310, 340; *Киево-Печерский патерик...* – С. 895.

⁸⁸ *Казанский П.* История православного русского монашества от основания Печерской обители преп. Антонием до

руських ченців з ісихастською практикою⁸⁹. Досифей залишив опис чернечого життя на Афоні, з якого зберігся невеликий уривок⁹⁰.

Використання на Волині Студитського уставу з читанням “Паренесису” зумовило появу місцевих списків. За княжої доби у Володимирі та його околицях уже були Зимненський Успенський монастир і кілька храмів – Успення⁹¹ Богородиці (кафедральний), Михайлівський та великомученика Дмитрія, розписаний повелінням Володимира Васильковича⁹². Ймовірно, князь заснував ктиторський монастир (перша згадка в літописі за 1287 р.) святих Апостолів у Володимирі, заповівши його дружині Олені, а може й інші обителі – “манастыра многи созда”. Не випадково він знаний з опіки над чернецтвом та монастирями: “...манастыра набда черныцъ оутъшаа и вси игоуменъ любью приимаа... на всь црквныи чинъ. и на церьковники ѿверзль емоу башеть Бъ срдце и вчи. иже не помрачи своего оума пьаньствомъ. кормитель бо башеть черныцемъ”⁹³. Можна здогадуватись, що “Паренесис” переписано насамперед для монастирів. А список Ієва та його учнів для світської особи був лише одним з них, позначеним спеціальним записом на прохання замовника.

Деякі автори, з огляду на присутність у записі імені князя Володимира Васильковича, пов’язують вибір тивуна Петра з церковно-книжними уподобаннями самого князя. Такий погляд підважує літописний образ філософа, книжника, знавця Святого Письма. Історики доповнюють портрет міркуваннями про не вельми виразну участь князя у державних справах⁹⁴.

основания лавры Св. Троицы преп. Сергием. – Москва, 1855. – С. 122; *Макарий (Булгаков)*. История Русской Церкви. – Москва, 1994. – Кн. 2, т. 3. – С. 16.

⁸⁹ У цьому переконанні: *Лепехин В. В.* Умноое делание: (о содержании и границах понятия “исихазм”) // ВРХД. – 1992. – № 164. – С. 25; *Концевич И. М.* Стяжание Духа Святаго в путях Древней Руси. – Париж, 1953 (репринт: Москва, 1993). – С. 109–125; *Видмарович Н.* Священнобесмолвие в древнерусской литературе. – Zagreb, 2003. – С. 41–51.

⁹⁰ *Казанский П.* История... – С. 122; *Макарий (Булгаков)*. История... – С. 16. Зміст уривка: *Казанский П.* История... – С. 122; *Горский А. В.* О сношениях Русской Церкви со святогорскими обителями до XVIII столетия // Прибавления... – Москва, 1848. – Ч. 6, кн. 1. – С. 134–135; *Концевич И. М.* Стяжание... – С. 44.

⁹¹ За великого київського князя Мстислава Ізяславовича завершено його будову, що підтверджує запис за 1160 р. у компілятивному (від XVI ст.) літописі. Див.: *Летописный сборник, именуемый Патриаршею или Никоновскою лето-*

писью // ПСРЛ. – Санкт-Петербург, 1862. – Т. 9. – С. 229. Як показано останнім часом, ця інформація збереглася і в раніших московських літописних зведеннях – починаючи від другої половини XV ст.: *Мельник В.* Писемні джерела до історії монументального малярства Галицько-Волинського князівства // *Княжа доба: історія і культура*. – Львів, 2011. – Вип. 4. – С. 141–143.

⁹² *Казанский П.* История... – С. 138; *Макарий (Булгаков)*. История... – С. 30–32; *Андріяшев А. М.* Очерк... – С. 64–65; *Іванов П. А.* Исторические судьбы Волинской земли с древнейших времен до конца XIV века. – Одесса, 1895. – С. 4–11; *Присёлков М. Д.* Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси XI–XII вв. – Санкт-Петербург, 1913 (репринт: 2003). – С. 90–92; *Roppe A.* Państwo... – S. 175–179; *Щанов Я. Н.* Государство и церковь Древней Руси X–XIII вв. – Москва, 1989. – С. 39–42, 52–54, 127, 211.

⁹³ *Итапьевская летопись*. – Стб. 921.

⁹⁴ “...Володимир Василькович військовими доблестями не вирізнявся” (*Пашуто В.* Очерки... – С. 112), “був більш спо-

П. Кралюк, відкликаючись до літописних записів про увірування князя в пророцтво перед закладанням Каменця, богословську дискусію з перемисьльським єпископом Мемноном і зміст княжої передсмертної молитви, ствердив, що “філософські погляди Володимира Васильковича... знаходилися в руслі християнського неоплатонізму”⁹⁵. За Іваном Паславським, Володимир Василькович намагався дотримуватися ідейних засад філософії Єфрема Сирина⁹⁶, сповідував християнські етичні принципи, про що свідчить відмова наприкінці життя від багатства⁹⁷.

Олександр Майоров звернув увагу на інше місце літопису – згадку в описі смерті князя Володимира про святого Даниїла Стовпника⁹⁸. Пов’язавши цей запис з іншими фактами, зокрема спорудженням за наказом князя кам’яних веж у Каменці⁹⁹ і Бересті, історик запропонував версію про його особливе пошанування сирійського святого і навіть самого стовпництва¹⁰⁰. Можливе сакральне значення волинських веж, звісно, потребує дальшого вивчення. Важко поки сказати також, чи поширився у Галицько-Волинській Русі культ стовпників. Водночас, увага до цього вияву християнської аскези деяких представників роду Романовичів, яка, на думку О. Майорова, виводиться від відповідного аспекту традиції двору візантійського імператора Ісаака II Ангела¹⁰¹, цілком укладається до старокиївського духовного контексту.

кійний і зрівноважений”, контрастуючи з войовничим типом середньовічного князя (*Крип’якевич І. Галицько-Волинське князівство. – Львів, 1999. – С. 107; Його ж. Історія України. – Львів, 1990. – С. 82*). Князь “займав у політиці переважно пасивну роллю”, натомість із “замилуванням віддавав свій вільний час копіюванню богослужбових книг, так і двір його, очевидно, був повний таких “філософів” і любителів книжного списання” (*Грушевський М. Історія... – С. 104, 183*).

⁹⁵ Кралюк П. М. Володимир Василькович...: <http://anvsu.org.ua/index.files/Articles/Kraluk02.htm>.

⁹⁶ Паславський І. В. Наукові знання та філософські уявлення // *Історія... – С. 344*.

⁹⁷ Справді, перед смертю князь “розда оубогым имѣние свое все золото и серебро и камене дорогое и поясы золотыи шѣа своег и серебрянье. и свое иже баше по шѣи своемь сгажалъ. все розда”: *Ипатьевская летопись. – Стб. 914*. Літописець дуже ретельно перерахував усе князеве майно, прикраси батька, матері й бабусі, віддані бідним, сиротам, хворим, удовам задля вимолення прощення у Бога й особливої милості. У православ’ї безкорисливість, безсрібність вважа-

ється духовним подвигом. Безсрібники відмовлялися від багатства заради віри і служінню Церкві: *Живов В. Святость: краткий словарь агиографических терминов. – Москва, 1994. – С. 19*.

⁹⁸ “...тѣло его вложиша и во гробъ мѣца декабра. во а҃г днѣ на памат҃ ст҃го Данила Стѣлпника”: *Ипатьевская летопись. – Стб. 919*.

⁹⁹ “...столпѣть камень высотою з҃г сажней пшдобенъ оудивленію всѣ”: *Ипатьевская летопись. – Стб. 925*.

¹⁰⁰ *Майоров А. В. Даниил Галицкий и начало формирования культа св. Даниила Столпника у Рюриковичей // ДР. – 2011. – № 4(46). – С. 32–51; Его же. О происхождении имени и уточнении даты рождения Даниила Галицкого // Украина: культурна спадщина, національна свідомість, державність. – Львів, 2011. – Вип. 20: Actes testantibus. Ювілейний збірник на пошану Леонтія Войтовича. – С. 453–478*.

¹⁰¹ Його старша донька Анна (у хрещенні Єфросинія), вихована в атмосфері особливої пошани до чернецтва, була матір’ю галицько-волинського князя Данила Романовича. Автор також вважає, що Данило першим серед Рюриковичів отримав ім’я саме на честь Даниїла

Стовпництво (грец. στυλίτης – стилітизм) як одна із форм релігійного аскетизму виникло у V ст., можливо й раніше, саме в Сирії¹⁰², де чернече життя тяжіло до усамітнення з поєднанням різних практик умертвлення плоті¹⁰³. Церковні історики вважають, що принаймні до середини V ст. у цьому регіоні не було великих кіновійних монастирів, натомість він прославився багатьма пустельниками. З “Житія” святий Єфрем також постає палким прихильником усамітнення. “У безмовності працюючи для

Стовпника. *Майоров А. В. Даниил Галицкий...* – С. 44–45.

¹⁰² Аскети спершу обирали місцем стояння пагорби чи каміння, пізніше самі (або з учнями) мурували стовпи-колони, іноді з просторою платформою зверху. Про типи і розміри колон див.: *Грисюк А. Исторический очерк сирийского монашества до половины VI века // Андреевский вестник. – Одесса, 2002. – № 1(5) // http://krotov.info/history/06/2/anat_mon.html. Їх споруджували в пустелях (Даниїл Стовпник у Фракійській пустелі), на скелях (Симеон Стовпник, Симеон Молодший на Дивній горі, Лука Новий Стовпник на Олімпі), закинутих кладовищах чи язичницьких капищах (Аліпій Стовпник неподалік Адріанополя), біля монастирів (Антоній Марткопський). Подвиг стовпництва передбачав, насамперед, духовне усамітнення, безмовність, за яких досягалося “удостоєння споглядання Господа у сяянні божественного світла” та “сходження на висоту самовдосконалення”. Церковне передання називає Симеона Стовпника ангелом на землі, “у плоті мешканця Вишнього Єрусалиму”, який, “перебуваючи посередині неба і землі, розмовляв із Богом”: *Евагрий Схоластик. Церковная история. – Москва, 1997. – С. 12. З часом біля або навколо стовпів будували монастирі, місця подвижництва ставали об’єктами паломництва. Стовпники мали неабиякий авторитет і вплив не лише на церковну, а й світську владу, яка шукала у них духовного зцілення і пророчих настанов. Від X ст. цей тип аскетизму майже повністю перейшов до Візантії, де зберігався ще в XVI ст. Див.: *Успенский Ф. И. Археологические памятники Сирии // Известия Русского археологического института в Константинополе. – София, 1902. – Т. 7, вып. 2–3. – С. 165–174; Алексий (Кузнецов). Юродство и столпничество.***

Религиозно-психологическое, моральное и социальное исследование. – Санкт-Петербург, 1913. – С. 265–390; *Holl K. Der Anteil der Styliten am Aufkommen der Bilderverehrung // Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. – Tübingen, 1928. – Т. 2: Der Osten. – С. 388–398; Miller D. The Emperor and the Stylite: a Note on the Imperial Office // The Greek Orthodox Theological Review. – Brookline, 1970. – Vol. 15. – P. 207–212; Andresen C. Die Kirchen der alten Christenheit. – Stuttgart, 1971. – S. 430–433, 506–511; Brock S. Early Syriac Asceticism // Numen. – Leiden, 1973. – Vol. 20. – S. 1–19; Столпники и отшельники. – Рязань, 2009. – С. 3–40, 84–90.*

¹⁰³ *Флоровский Г. В. Восточные отцы V–VIII века (из чтений в Православном Богословском институте в Париже). – Париж, 1933 (репринт: Минск, 2006). – С. 91. “Це індивідуальні аскети крайніх форм, що вражали уяву народних низів. Вони носили залізні ланцюги, харчувалися лише травами (їх називали – такі, що пасуться), приковували себе ланцюгами до скель... Ці сирські герої самотності... всі сили витрачали на максимальні одноосібні здобутки. Звідси їх надмірні крайнощі”: *Карташев А. В. Вселенские соборы. – Москва, 1994. – С. 98. До ранньосирійської чернечої традиції відносять також пустельництво, затворництво, мовчальництво, пісництво, неспання, “блаженство від сліз” тощо. Див.: *Brock S. P. The Syriac Fathers on Prayer and the Spiritual Life. – Kalamazoo (Mich.), 1987; Beggiani S. An Introduction to Eastern Christian Spirituality. The Syriac tradition. – London; Toronto, 1991; Segal J. B. Edessa: The Blessed City Piscataway. – New York, 2001; Иосиф (Павлинчук). Сирийское монашество... // www.chersonese.org/pages/telecharger.php.***

Господа”, сирійський чернець навіть відкинув пропозицію святого Василя Великого про висвячення на священика. Цікаво, що у житійному образі справді проглядаються риси, відтворені в літописному передсмертному портреті князя Володимира Васильовича. “У молитві Святий перебував невпинно... Володіючи даром розчулення., плакав., поминаючи день суду, про який він багато писав і говорив. Він мало спав, мало їв., був абсолютним некористолюбцем., сповнений глибокого смирення., уникав земної слави”¹⁰⁴. Заховавшись від світу у гірській печері, Єфрем мріяв присвятити життя книгам. Однак Господня воля змусила його відмовитися від анахоретства і наставила на інший шлях. “Житіє” змальовує святого активним проповідником, учителем, місіонером. У цьому Єфрем і волинський князь, який розуміє християнський ідеал святості як служіння не лише Богові, а й ближньому, також подібні¹⁰⁵.

Популярність на Русі твору святого Єфрема мала, насамперед, глибоку духовну основу: традиції старокіївського чернецтва, які заклали преподобні Антоній і Феодосій, були особливо близькими східному подвижництву¹⁰⁶. У повчаннях до братії Феодосій відкликається до видатних засновників палестинського чернецтва Антонія Великого, преподобного Євфимія Великого і святого Сави Освяченого. Їх житія у викладі грецького агіографа Кирила Скифопольського відомі у слов’янській редакції на Русі вже з XI ст., їх переписували і перекладали в Києво-Печерському монастирі. Найдавніший список “Житія” святого Сави у давньоруській редакції був переписаний, можливо, у Галицько-Волинській Русі¹⁰⁷. У “Житті” преподобного Феодосія поряд із Савою згадані також видатні східні містики Іоан Синайський (Ліствичник) і Євагрій Понтійський¹⁰⁸. У “Посланні до чорноризця Полікарпа”

¹⁰⁴ Житие преподобного отца... – С. 493–495.

¹⁰⁵ А може “Житіє” Єфрема, вміщене в “Паренесисі”, вплинуло на літописців у їхньому змалюванні пошанованих на Русі осіб? Адже цілком очевидними є паралелі між “Життями” Авраамія Затурника з “Паренесису” та преподобного Авраамія Смоленського (написав його учень Єфрем у XIII ст.). Текстуальна подібність пам’яток відзначена у багатьох наукових студіях: Федотов Г. Преп. Авраамий Смоленский // *Его же. Святыя Древней Руси*. – Москва, 1991. – С. 81–90; Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре. – Москва, 1995. – Т. 2: Три века христианства на Руси (XII–XIV вв.). – С. 73–76, 129, 125–126, 129–133; Конявская Е. А. К вопросу об особенностях “Жития Авраамия Смоленского” // *ДР*. – 2001. – № 1(3). – С. 111–113 та ін.

¹⁰⁶ Чернецтво Єгипту, Палестини і Сирії стало “нашою школою спасіння,

тією гілкою східного чернечого древа, з якого відокремилась руська галузка”: Федотов Г. П. *Святыя Древней Руси // Его же. Собрание сочинений: в 12 Т.* – Москва, 2000. – Т. 8. – С. 30. Див. також: Смолич И. *Русское монашество: 988–1917. Приложение к “Истории Русской Церкви”. Жизнь и учение старцев.* – Москва, 1997. – С. 48–57.

¹⁰⁷ Про це див.: Любашенко В. *Церковні рукописи...* – Вип. 5. – С. 76–78.

¹⁰⁸ Очевидним є вплив східної чернечої літератури на Русі на прикладі “Азбучно-Єрусалимського патерика” (стилі оповідання про єгипетських анахоретів та їхні вислови, подані в алфавітному порядку), що його використав укладач “Ізборника Святослава” 1073 р., “Синайського патерика” (зберігся у давньоруській редакції XI–XII ст.) з розповідями про подвижництво синайських і палестинських ченців (укладений з “Луту Духовного” Іоана Мосха, уривки з “Лавсаїка”

владими́ро-сузда́льського єпископа Симо́на – вихідця з Києво-Печерського монастиря, який перед смертю прийняв у ньому схиму, очевидні сліди знайомства з “Ліствицею”, “Синайським Патериком”, “Словами” Єваґрія та – найбільше – “Паренесисом”, цитованим подекуди майже дослівно.

Чимало оповідань “Києво-Печерського патерика” про духовні подвиги ченців відтворюють різні практики східного аскетизму, зокрема, відлюдництво (Антоній), мовчальництво (Марко Печерник), пісництво (Прохор Лебедник, Пимен Пісник), юродство (Ісаакій), затворництво (Никита, Лаврентій). “Патерик” засвідчує й звернення ченців до Ісусової молитви: безперестанно промовляв її під час щоденної праці Микола Святоша, який носив власняницю, що, за легендою, зцілила великого київського князя Ізяслава Мстиславовича¹⁰⁹. Такі оповіді про життя Києво-Печерської обителі виявляють її глибинний духовний зв'язок з палестинською та афонською чернечими традиціями. Використання вериг, власняниць, боротьбу з тілесними (Феодосій, Іоан Многостраждальний, Пимен Многоболісний) і духовними (вигнання бісів з Микити Затворника) спокусами – духовно очищувальні подвиги, що засвідчують здатність протистояти демонам, – виявляють очевидний вплив сирійського аскетизму.

Східний аскетичний ідеал водночас – це показує уже життя святого Єфрема – далекий від самоізоляції та суспільного відчуження. Монаше життя Русі пов'язане також з постійним просуванням ченців на нові місця, їх місіонерською наснагою, а також служінням ближньому (громадська діяльність, філантропія) та культурною місією (книголюбство, духовне просвітництво). На думку Георгія Федотова, киево-руське чернецтво акумулювало два духовні потоки: печерний, аскетично-героїчний та “наземний”, соціально-харитативний, виявлені вже у ранньому житті Печерського

Палладія Еленопольського, “Історії єгипетських монахів” та ін.), що став одним із джерел давньоруського “Прологу”. Мабуть, уже з XI–XII ст. на Русі відомі “Єгипетський Патерик” (сказання про єгипетських чорноризців) і “Скитський Патерик” (оповіді про головні чернечі добродієвості), збережені в слов'янській редакції у пізніших списках. Див.: *Казанский П. С. История православного монашества на Востоке.* – Санкт-Петербург, 1854 (репринт: 2002). – Ч. 1. – С. 53–55; *Абрамович Д. И. Исследование...* – 1902. – Т. 7, кн. 2. – С. 223–231; *Еремин И. П. К истории древнерусской переводной повести // ТОДРЛ.* – 1936. – Т. 3. – С. 52–58; *Николаев Н. И. Патерик Азбучно-Иерусалимский, Патерик Египетский, Патерик Римский, Патерик Синайский, Патерик Скитский // Словарь...* – С. 299–308, 316–325. Структурно-текстуальне порівняння “Життя” преподобного Феодосія з ві-

зантійською агіографічною літературою єгипетського, палестинського чи сирійського походження, а також “Києво-Печерського патерика” – з іншими східними Патериками виявляє їх очевидну подібність. Див.: *Абрамович Д. И. Исследование...* – 1902. – Т. 7, кн. 3. – С. 34–76.

¹⁰⁹ *Толстой М. В. Книга глаголемая описание о российских святых где и в котром граде или области или монастыре и пустыни поживе и чудеса сотвори, всякаго чина святых.* – Москва, 1887. – С. 6–17; *Києво-Печерський патерик.* – С. 607–1019; *Життя і подвиги святих Києво-Печерської лаври.* – Минск, 2003; *Водарский Я. Е., Истомина Э. Г. Православные монастыри России и их роль в развитии культуры (XI – начало XX в.).* – Москва, 2009; *Русские святые и подвижники Православия. Историческая энциклопедия / Сост. и отв. ред. О. А. Платонов.* – Москва, 2010.

монастиря та інших обителей старокиївської традиції. За цим постає ментальне розмаїття грецького Сходу, в якому виразно виявилися палестиностудійська та єгипетсько-сирійсько-афонська традиції. У чернечій ментальності київської доби їх не завжди вдається розмежувати¹¹⁰.

Однак, попри зазначене, стовпництво в руських землях, як і інші форми крайньої фізичної аскези (наприклад, скопство), визнані у церковному житті сумнівними і недоцільними¹¹¹, не набули такого поширення, як на християнському Сході. Джерела зберегли інформацію лише про кількох руських стовпників: преподобного Антонія Римлянина (прийшов до Новгороду із Заходу), що долучився до стояння на камені під час паломництва в Єгипті чи Палестині; переяславського преподобного Микиту Стовпника, який поєднував кілька аскетичних практик – тривале стояння, ношення вериг, тримання на голові важкого каменя. Усамітнювався (“заховувався у стовп”¹¹²), хоча й не надовго, Кирило Туровський, віддаючись у своєму “затворі” письменству. Руським стовпникам¹¹³ не вдалося започаткувати глибшу традицію. У Київській Церкві аскетичний ідеал у його фізичній максимі вже за княжої доби замінили інші духовні форми, також пов’язані зі східною чернечею культурою: блаженництво або юродство у Христі, яке “під видимим безумством приховує духовну красу”, поневіряння або “странництво” (і странноприймання – надавання притулку убогим і сиротам), феномен старців і “божих людей” – “духоносців і боговидців”, які підштовхнули богосукання у його різних виявах, зокрема й аскетичних. Це багатоліке середовище, в якому поширилося заперечення реального світу і водночас “піднесений дух християнства”¹¹⁴ та поєдналось чернече подвижництво і народний релігійний ентузіазм, жваво всмоктувало етично-містичні настанови та пророчо-есхатологічні фантазії у душі святого Єфрема. Тому “Паренесис” ніколи не трагив привабливості й нині актуальний для ченця, богослова і кожного віруючого.

¹¹⁰ Федотов Г. Святые... – С. 50–51.

¹¹¹ Алексий (Кузнецов). Юродство... – С. 272. Порівн.: “Найспірнішими рисами сирійського християнства були крайнощі в аскетизмі...”; Мейендорф И. Единство... – С. 172.

¹¹² Це подвижництво у давньоруських легендах і церковному переданні не обов’язково пов’язане з будівництвом стовпів чи веж, а відзначене передусім тривалим стоянням. Микита Стовпник, наприклад, стояв у глибокому колодязі. Див.: Русские святые... – С. 559–560.

¹¹³ Є ще кілька постатей, але пізнішого часу. Сава Вишерський із Тверської землі поблизу монастиря, який сам заснував, поставив стовп і сходив з нього лише на суботні та недільні богослужіння. Свя-

тий Серафим Саровський з Курська, як твердять церковні оповідання, вдався до духовного подвигу мовчальництва, а ще три роки простояв на колінах на камені. Див.: Левитский Н. Житие и подвиги преподобного Серафима. – Москва, 1905. – С. 34–36; Серафим (Чичагов). Житие преподобного Серафима, Саровского чудотворца. – Дивеево, 1903. – С. 17–18; Алмазов Б. Любимый народом: Житие Преподобного Серафима Саровского, чудотворца // Православные святые. – Санкт-Петербург, 1996. – С. 347–360.

¹¹⁴ Ковалевский И. Христа ради юродивые восточной и русской церкви. Исторический очерк и жития сих подвижников благочестия. – Москва, 1902. – С. 23. Див. також: Иванов С. А. Византийское юродство. – Москва, 1994. – С. 137–156.

Не менш виразною, якщо не визначальною, містично-аскетичною традицією руського чернечого життя вже від кінця XI ст.¹¹⁵ був ісихазм (грец. ησυχία – спокій, безмовність). Зароджений на християнському Сході у період розквіту чернецтва¹¹⁶, цей духовний досвід, насамперед у його практично-молитовному аспекті, швидко опанував православні Візантію і Балкани, посівши центральне місце в житті афонських монастирів. На Русі рідко використовували термін “ісихазм” – у текстах він трапляється тільки в поодиноких випадках¹¹⁷. Проте прийняття ісихастської практики, насамперед як безперервної Ісусової молитви, досягнення стану безмовності (молитовного мовчання) та безпосереднього богоспілкування, за якого людина здатна бачити божественне сяяння, у монастирському житті очевидне¹¹⁸. Це засвідчують писемні пам'ятки. Крім “Киево-Печерського патерика”, в якому присутні практики духовної (“розумної”) молитви, сердечного покаяння, містичного досвіду в

¹¹⁵ “Якщо ісихазм – це практика безперестанної розумно-сердечної Ісусової молитви, то, поза сумнівом, він прийшов на Русь разом із християнством і чернецтвом, насамперед афонським...”. Див.: *Лепяхин В. В.* Умное делание: (о содержаниях и границах понятия “исихазм”) // ВРХД. – 1992. – № 164. – С. 24. Ісусову молитву промовляли не лише в чернечому середовищі. “Повчання” великого київського князя Володимиром Всеволодовича (Мономаха) вказує: “Аще и на кони ѣздяче не будеть не с кым орудья, аще инѣх молитвъ не умеете молвити, а “Господи, помилуй!” зовѣте в тайне: та бо ѣсть молитва всѣх лѣпши, нежели мыслити безлѣпцию, езда”. Цит. за: *Изборник. Сборник произведений литературы Древней Руси.* – Москва, 1969. – С. 152.

¹¹⁶ Текст Ісусової молитви існував у Палестині принаймні в VI ст., а може раніше. Див.: *Василий (Кривошеин), архиеп.* Дата традиционного текста Иисусовой молитвы // *Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата.* – Париж, 1951. – № 10. – С. 35–38. Практика Ісусової молитви, зокрема, як визнаний духовний шлях сформувалась на християнському Сході між V і VIII ст. Див.: *Kallistos (Ware). metr.* The Power of the Name: The Jesus Prayer in Orthodox Spirituality // *The Study of Spirituality.* – Cambridge, 1980. – P. 183.

¹¹⁷ *Шумило С. М.* Исихастское учение в культуре Киевской Руси. Переводные

произведения Ефрема Сирина и особенности их восприятия // *Вісник Чернігівського державного педагогічного університету.* Серія: Філософські науки. – 2009. – Вип. 66. – С. 136–142; *Ее же.* Произведения преподобного Ефрема Сирина в Киевской Руси // *Церковные ведомости Русской Истинно-Православной Церкви;* <http://catacomb.org.ua/modules.php?name=Pages&go=page&pid=1840>; *Ее же.* К вопросу о русском восприятии идей исихазма и их отражении в древнерусских литературных памятниках // *ДР.* – 2011. – № 3(45). – С. 139–140.

¹¹⁸ Сучасне історичне богослов'я розглядає низку етапів у розвитку ісихазму. Найдавніший – це, власне, чернече анахоретство в різних формах, стан безмовності та зосередженості на спілкуванні з Богом. Наступний етап – конкретизація цього містичного досвіду у техніці Ісусової молитви (“розумного ділання”) – виник у Палестині, а найбільшого розквіту досягнув на Афоні в XII–XIV ст. Концептуальне осмислення (третій етап) здійснив святий Григорій Палама, який заклав основи ісихастського богослов'я (концепція нетварних божественних енергій, що діють у світі і людині). Див.: *Meyendorff J.* Byzantine Hesychasm: Historical, Theological and Social Problems. *Collected Studies.* – London, 1974; *Хоружий С. С.* К феноменологии аскезы. – Москва, 1998; *Его же.* Православная аскеза – ключ к новому видению человека. *Сборник статей.* – Москва, 2000.

дусі ісихазму, Ісусову молитву згадують також оригінальні літературні пам'ятки¹¹⁹ – “Життя” Миколи Святоші та Авраамія Смоленського, “Повчання” Володимира Мономаха, “Ходіння Ігумена Даниїла”, “Слова” Кирила Туровського.

“Ісихазм знайшов другу батьківщину на Русі”¹²⁰ – це твердження справедливе, але більшою мірою для пізнішої історії Київської Церкви. За княжих часів лише закладались підвалини цього духовно-містичного феномена, зокрема і завдяки текстам “Паренесису”, присвяченим усамітненню, спогляданню Господа, духовному “дівству”, безмовності, особливому акцентуванню безперервної молитви. “Не тільки входячи у церкву, а й в інші години не залишай про це піклуватися... чи працюєш, чи спиєш, чи перебуваєш у дорозі, або їси, або п'єш, або лежиш – не переривай молитви” (“Про молитву”)¹²¹; “Якщо ж хтось із вас, випробувавши це... під час старанної молитви підносився над землею, в цей час перебував він десь поза тілом своїм... і вже не на землі. Так із Богом розмовляє, у Христі просвічується” (“Про суд і про зворушення”)¹²². Треба розчинитися у молитві, рішуче відкинути все, що відволікає від неї, бо у молитві незримо присутній Господь. Не менш важлива й тема серця, сердечних переживань, очищення серця у покаянні, смиренні, зосередженості усіх думок і бажань на спогляданні Бога. “...зворушене і смиренне серце Бог не знищить”¹²³, тому “зламавши серця свої, будемо день і ніч плакати перед Господом... і праведники просвітляться як сонце...” (“Зворушливе слово друге”)¹²⁴. У “Слові” про терпіння акцентовано вправність у безмовності, яка потребує тиші і постійного самовдосконалення. Очевидно, що в уявленнях про особливу молитовну медитацію¹²⁵, яка розчиняє людину в містичному досвіді, “Паренесис” виклав елементи раннього ісихазму, які в Іоана Ліввичника, Филипа Пустельника, Ісаака Сирина, Григорія Синаїта, Авви Доротея, ще більше – Григорія Палами та інших містиків VI–XIV ст. розвинулися у богословську думку і цілісне вчення. Однак твори цих отців-ісихастів церковнослов'янською мовою найбільше перекладалися вже у XIV–XV ст. Сирійський ісихазм,

¹¹⁹ Цю тему досліджує: Ісіченко І., *архiep.* Молитовний дискурс у літературі Київської Русі // Слово і час. – Київ, 2005. – № 2. – С. 12–22; Його ж. Аскетична література Київської Русі. – Харків, 2007.

¹²⁰ Хоружий С. С. Русский исихазм: черты облика и проблемы изучения // Исихазм: аннотированная библиография / Под общ. и науч. ред. С. С. Хоружего. – Москва, 2004. – С. 550.

¹²¹ Творения преподобного Ефрема... – Т. 2. – С. 6–7.

¹²² Там же. – Т. 1. – С. 223.

¹²³ Слово “Про те, що не слід блукати туди і сюди очима, а дивитися додолу,

душею ж прагнути нагору, до Бога” // Творения преподобного Ефрема... – Т. 2. – С. 262.

¹²⁴ Творения преподобного Ефрема... – Т. 2. – С. 122.

¹²⁵ Навіть його гімни і вірші, які потребують речитативного промовляння, подібні до медитації: Аверинцев С. С. Между “изъяснением”... – С. 156, 195–196. Див. також: Brock S. The Luminous Eye: The Spiritual World Vision of Saint Ephrem (Cistercian Studies). – Kalamazoo, 1985 – P. 61–69; Botha H. A poetic analysis of Ephrem the Syrian's Hymn De Azymis XIII // Acta Patristica et Byzantina. – Pretoria, 2003. – Т. 14. – P. 21–38.

на думку Олексія Муравйова, є унікальним явищем християнської культури¹²⁶, й залишається малодослідженим¹²⁷.

Отже, “Паренесис” можна вважати одним із найдавніших викладів ідей ісихазму на Русі з настановами щодо особливої молитовної практики, духовної саморефлексії, етичного осмислення буття, що збагатили православну культуру. Тому звернення книжників з кола волинського князя до “Паренесису” цілком вписується не лише до світоглядних уподобань князя Володимира Васильковича, а й загального релігійно-культурного розвитку східнохристиянського світу. На Русі у другій половині XIII ст. ця тенденція набула собивого імпульсу в регіонах, які менше постраждали від татарської експансії. Не випадково більшість списків “Паренесису” княжого часу дійшли до нас саме з Волині. Їх поява доводить глибинний зв'язок тодішнього церковно-літературного процесу на її теренах з духовними потребами епохи.

Український Католицький Університет

¹²⁶ “Взагалі, в сирійській аскетичній літературі важко (подекуди і неможливо) вказати чернечу літературну продукцію, яка би не була ісихастською”: Муравьев А. В.

Сирийский исихазм как духовный феномен // Исихазм... – С. 268–275.

¹²⁷ Муравьев А. В. Сирийский исихазм... – С. 268.